Carta Abierta
A Jorge Liberati
¿Orígenes de lo Sagrado o lo Sagrado de los Orígenes?



Y Respuesta de Jorge Liberati

Para una Teoría de la Construcción de lo Sagrado

23 de julio de 2024

DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

Edición, diseño de portada y maquetación:
Messidor Comunicación
Madrid / Spain

Eliseo Ferrer

Carta abierta a **JORGE LIBERATI** - Revista RELACIONES. Montevideo (Uruguay).

¿Orígenes de lo sagrado o lo sagrado de los orígenes?



Sobre el libro «Sacrificios humanos, canibalismo y sexualidad ritual en el mundo antiguo».

Desde una metodología materialista.

Estimado Jorge:

Aunque a primera vista pueda parecer lo contrario (por el título), no voy a referirme a esa dicotomía que enfrenta a la teología y a la metafísica de lo sagrado, por un lado, y a las posiciones historicistas, evolucionistas, materialistas y positivistas, por otro. Todo eso, desde mi punto de vista, es material de derribo desgastado por el uso, muy reutilizado y explotado desde el siglo diecinueve, con el que solo podemos colaborar a la reiteración y a la inflación retórica. La novedad que te presento en esta carta pública viene determinada por el plano particular y muy específico en que yo sitúo esta dicotomía; muy diferente al plano general que se viene ofreciendo de la misma desde hace un par de siglos y completamente ajeno al de la metafísica y al de la teología, que no me interesan lo más mínimo. Es decir, me refiero al plano personal en el que yo sitúo mis trabajos, que, como bien sabes, es el del materialismo metodológico y el historicismo. O para entendernos, lo que viene a ser lo mismo: ¿Podemos plantear la pregunta con la que doy título a esta carta dentro de posiciones estrictamente empiristas y materialistas sin que tengamos que «avergonzarnos» de los posibles resultados de las pesquisas? He aquí el reto... He aquí la cuestión que te presento.

I. La necesidad de un orden conceptual previo.

Debo explicar a los lectores que todas estas reflexiones se generaron a raíz de una pregunta que me hiciste el pasado año dentro de una larga conversación que finalmente resumiste y publicaste en la prestigiosa revista «Relaciones», de Montevideo (Uruguay). Recordarás que al final de nuestra conversación, y con un tono algo concluyente, me preguntaste: «¿En

 DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

definitiva, ha habido alguna experiencia histórica de alguna sociedad sin religión?» Y la verdad es que yo, que ciertamente no esperaba una pregunta semejante, te respondí con un «sí» (que había habido sociedades sin religión), al que, por precaución y prudencia, le añadí una conjunción adversativa: «pero»... Y con todas las matizaciones y comillas del mundo te respondí que, efectivamente, sí; que había habido sociedades sin religión institucionalizada y sin cultos públicos. Que esto había ocurrido en las culturas de las ciudades de la civilización del Valle del Indo (3500-1300 antes de nuestra era), en Mohenjo-Daro y Harappa. «Allí no se han encontrado vestigios de cultos públicos. Pero mucho cuidado –añadí–, porque tampoco se ha encontrado entre sus ruinas ningún manifiesto ni proclama antirreligiosa, ni una estela a favor del ateísmo, como puedes imaginar».

Este punto de vista relativo a la ausencia de cultos públicos, aceptado casi universalmente por los antropólogos, arqueólogos e historiadores, es una interpretación tan solo de los restos urbanos que ha hecho la arqueología, dentro de cuyos trabajos, en un área de bastantes kilómetros cuadrados, ocupados por decenas de ciudades, los arqueólogos no han encontrado restos de templos ni de lugares o espacios dedicados a ningún tipo de culto o rituales. Por lo demás, el hecho de que no se hayan encontrado restos de recintos sagrados dedicados al culto no elimina la posibilidad, como demuestran las estatuillas y las figuras votivas halladas en algunos rincones, que pudiera haber existido alguna devoción, superstición, culto cósmico, culto de la fertilidad o de los antepasados, de carácter familiar y privado, sustentado en formas y representaciones menores.

Es decir, mi respuesta fue: «sí (no hubo religión), pero no en toda su dimensión»... Todo lo cual y ante la desproporcionada magnitud de la pregunta, me obligó a hacer algunas precisiones: a aclarar algunos conceptos, y, en primer lugar, y antes que nada, la noción, etiqueta o concepto de «religión», que creo necesario recuperar ahora para ilustrar todo lo que voy a contar en la segunda parte de esta carta: que tiene que ver con tu pregunta y (también) con la elaboración del preámbulo de mi libro «*Sacrificios humanos, canibalismo y sexualidad ritual en el mundo antiguo*». Porque por esas fechas en las que hablamos había concluido este libro y me disponía escribir su introducción.

Ocurre que, aunque con frecuencia muchos autores hablan de «religión» en un plano general y lisológico, que lo abarca todo y confunde el ámbito de la religión con los ámbitos de lo sagrado (algo perfectamente legítimo en algunos contextos), en ciertos planos de comunicación es necesario precisar los términos e hilar muy fino, si queremos aclarar las cosas y no oscurecer aquellas parcelas de investigación que sean de nuestra incumbencia. Por eso creo que, en seriedad y rigor, yo hubiera debido responder a tu pregunta, al modo socrático, con otro interrogante: ¿Qué es «la religión», Jorge? ¿Cuándo hablamos de «religión» hablamos por igual del culto al sol y de los sacrificios aztecas, de la mitología del gnosticismo cristiano, de los sacrificios de niños al dios Moloch, del culto a Minerva y

del Reino de Dios predicado por Jesucristo en los evangelios del Nuevo Testamento? O, si lo prefieres, desde otro enfoque diferente: ¿Podemos incluir bajo la etiqueta de «religión» la antropofagia de carácter místico de los caníbales del Paleolítico, los sacrificios humanos de los cultos de la fertilidad, la ofrenda de las primicias agrícolas a la diosa Cibeles, la autocastración de los sacerdotes de Atis, el Sermón de la Montaña del Evangelio de Mateo y la encíclica *Laborem Exercens* del Papa Juan Pablo II? Yo creo que no... Provoca vértigo e hilaridad el simple hecho de imaginar meter en un mismo saco fenómenos sagrados tan dispares y facturar el convoluto resultante con una misma e indiferenciada etiqueta. Pero, curiosa y sorprendentemente, es lo que habitualmente se hace, incluso en ámbitos académicos y del mundo de la investigación, cuando se habla y se habla sin reparar en las diferencias (los diferentes rituales y las diferentes referencias narrativas) que, en rigor, y de manera manifiesta, nos proporcionan la antropología, la arqueología y los testimonios de la historia.

Claro, para llegar a esa diferenciación y especificación de las distintas manifestaciones de «la religión» necesitamos un orden conceptual previo (de carácter aristotélico, si me apuras) que, lejos de todo dogmatismo, sea útil, cumpla su función y satisfaga de manera objetiva nuestras aspiraciones veritativas. Porque, de lo contrario, dime tú dónde (y en relación a qué y con qué) colocamos los ámbitos de significación de lo sagrado, lo religioso, lo numinoso, lo inmanifestado, lo maravilloso y lo santo. Para la metafísica monista de Mircea Eliade, por ejemplo, era todo muy sencillo... Lo sagrado se constituía como un *a priori* de su «fenomenología» de la religión, dentro de la cual el hijo de dios cristiano, el rey sagrado neolítico, la piedra negra de Pesinunte, los númenes del Paleolítico y las constelaciones del zodiaco poseían, como fenómenos, el mismo valor de mensajeros de lo inmanifestado, misterioso y oculto. En los planteamientos de Eliade no había origen propiamente dicho (solo un tiempo mítico más allá del tiempo), ni historia positiva, ni procesos diacrónicos, ni tampoco el punto de partida teológico de una revelación transcendente al estilo de las grandes religiones: tan solo hierofanías de lo sagrado dentro del carácter circular de la eterna repetición del tiempo cósmico mitificado.[1] Un universo de lo sagrado, en definitiva, que amalgamaba e indiferenciaba todo tipo de cultos y religiones, y de tal amplitud, que solo podía definirse por oposición al universo de lo profano.[2]

Como crítica radical a estos puntos de partida de Eliade, y apoyado en la crítica de Gustavo Bueno, expliqué en el preámbulo del libro citado que este monismo esencialista de lo sagrado, que impregnaba e indiferenciaba (desde el no tiempo) todos los fenómenos religiosos, conducía a un círculo vicioso irresoluble cuando daba una misma razón, de carácter metafísico (la hierofanía), para explicar por qué una máscara era un fenómeno sagrado y por qué lo era una danza o el éxtasis de un chamán. «La máscara, la danza o el chamán —señalaba Gustavo Bueno en *El ani-*

[1] Cf. Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 2001.
[2] Cf. Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1992.

 DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

mal divino– serán fenómenos religiosos porque son hierofanías o teofanías, pero ¿qué pueden ser esas hierofanías al margen de las danzas, las máscaras o los chamanes? ¿Acaso se pretende dar como supuesto incontestable que hay un fondo sagrado [más allá de la historia humana] que se manifiesta en esas formas? Y, ¿cómo, sobre tal postulado metafísico, fundar la unidad de los fenómenos religiosos del campo de las ciencias de la religión? ¿Apelando a una "experiencia" religiosa, a un "sentimiento de lo divino" que se manifiesta en el ámbito humano sin necesidad de determinar su *religatio* con ningún otro término inteligible de la relación?».[3]

Como la mayoría de los autores desde Durkheim (y como había hecho el mismo Eliade), Bueno habló también de lo sagrado por oposición a lo profano, a pesar de que reconocía que «los procedimientos dialécticos son contrarios a toda oposición dicotómica absoluta».[4] Y hasta donde alcanza mi interpretación, las conclusiones a las que he llegado, tras las enseñanzas de Gustavo Bueno en *El animal divino* y de su filosofía materialista de la religión, me conducen a establecer que «lo sagrado», que evidentemente viene dado «*a posteriori*» como construcción humana y animal (contra el criterio apriorístico de Eliade), ocuparía el plano más general de la multiplicidad de fenómenos a los que nos enfrentamos, incluyendo dentro de sus significados aspectos objetivos tan diversos como lo fascinante, lo terrible y lo perturbador, además de todos los elementos y valores religiosos.

Es decir, nos encontraríamos, en primer lugar, con el campo generalista de lo sagrado… Y, en segundo lugar, con el campo de la religión, contemplado como una parte del espacio de lo sagrado, y de carácter muy general también, dada su extensión transcendental[5] y las peculiaridades intensionales[6] de los propios fenómenos religiosos. Tan general también el campo de los fenómenos religiosos que llevó a Bueno a dudar de su categoricidad (gnoseológica);[7] es decir, a rechazar una ciencia de la religión independiente de la antropología y de las otras ciencias sociales.

Y, finalmente, si seguimos descendiendo, encontramos los «subcampos» (el entrecomillado es mío) de lo numinoso, el fetichismo y lo santo; que fueron para Bueno expresiones de la acción humana ordenada a través de cada uno los tres ejes de su espacio antropológico: «lo numinoso», una consecuencia de las relaciones del eje angular;[8] «el fetichismo», resultado de las relaciones del eje radial,[9] y «lo

[3] Gustavo Bueno. *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, 1996. p. 352.

[4] Op. Cit. 114.

[5] Op. Cit. 58.

[6] Op. Cit. 59.

[7] Op. Cit. 58. «Las razones por las cuales dudamos de la categoricidad (gnoseológica) del campo de los fenómenos religiosos —señalaba Bueno— han de proceder evidentemente de la materialidad misma de estos fenómenos, de los contenidos del campo. Y hay muchas peculiaridades de estos contenidos que casan mal con lo que pudieran ser los contenidos de un campo categorial».

[8] El eje angular nos sitúa frente a las relaciones de los hombres con entidades no humanas; pero de carácter personal y en muchos aspectos concomitantes con los hombres, como los animales, los númenes, los

santo» una consecuencia de las relaciones interhumanas del eje circular.[10]

II. Dos perspectivas de la religión y del fenómeno religioso.

Como vemos, Bueno atribuía asimismo un carácter muy generalista y variado a la religión, «dada su extensión transcendental y sus peculiaridades intensionales»; lo que le llevó a establecer una clasificación, de carácter antropológico e histórico, que comprendía (por este orden diacrónico), la religión primaria (o nuclear), la religión secundaria (o mitológica) y la religión terciaria (o metafísica). Tres estadios de un largo proceso que abarcaba la totalidad de la evolución humana, tomando como punto de partida los últimos momentos del Paleolítico Medio.[11] Todo lo cual, desde el punto de vista de la definición genésica de Spinoza, llevó al creador del Materialismo Filosófico a definir la religión como «el conjunto de las relaciones de los hombres con los númenes»: con los númenes animales como entidades corpóreas, con los númenes de la mitología, y con el supremo numen de la teología. Para Bueno, la esencia de la religión debía tratar del núcleo de la religión, (que, a su vez, debía fundarse en algo objetivo y corpóreo), y que venía además arropado dentro un cuerpo institucional (determinado por los contextos envolventes), y que se iba desarrollando en el curso del tiempo (la historia de las religiones). Es decir, la religión vendría definida como el culto a los númenes, surgido del núcleo de la relación de los hombres con los númenes animales del Paleolítico. institucionalizo dicho culto en el curso de la historia humana (a través sus tres estadios del animalismo, la mitología y la metafísica) y sostenido por un cuerpo envolvente de hombres, intereses, elementos materiales, símbolos, ritos y discursos narrativos.

Si bien, y sin ánimo de enmendar la plana a la filosofía materialista de la religión de Gustavo Bueno, cuyas bases comparto en gran medida, yo creo que resulta de gran utilidad, y casi de obligado procedimiento, la redenominación de esos tres estadios (religión primaria, religión secundaria y religión terciaria). Fundamentalmente, y entre otras muchas razones, porque, como el propio Bueno reconocía, el campo de los fenómenos religiosos planteados bajo la etiqueta «religión» resultaba tan general e inabarcable que le llevada a dudar de su categoricidad gnoseológica;[12] invalidando la ciencia de la religión y limitando su estudio a la antropología, la historia y las ciencias sociales. Digamos que, más allá de la relación de los hombres de las cavernas con los númenes animales (religión primaria), más allá de la relación de los hombres anti-

demonios o los dioses.

[9] El eje radial expresa las relaciones de los hombres con entidades no humanas e impersonales, situadas en el ámbito de la «naturaleza».

[10] El eje circular tiene carácter propiamente antrópico; se refiere a las relaciones interhumanas.

[11] G. Bueno. Op. Cit. 235.

[12] Op. Cit. 58. «Las razones por las cuales dudamos de la categoricidad (gnoseológica) del campo de los fenómenos religiosos —señalaba Bueno— han de proceder evidentemente de la materialidad misma de estos fenómenos, de los contenidos del campo. Y hay muchas peculiaridades de estos contenidos que casan mal con lo que pudieran ser los contenidos de un campo categorial».

guos con los númenes de la mitología (religión secundaria) y más allá de la relación de los hombres tardoantiguos con el numen supremo de la teología (religión terciaria), creo obligado buscar y encontrar elementos esenciales, dentro de cada uno de esos tres segmentos, que nos permitan reforzar su identidad y reafirmar sus diferencias. Elementos que pueden encontrarse en las distintas formas de ritualidad, en el carácter esotérico o exotérico de esos ritos, en el carácter público o en el misticismo de los mismos, en las diferencias objetivas de los distintos relatos narrativos, etc., etc.

Nada impide, en consecuencia, que, aceptada la perspectiva procesual de Bueno, (surgida del núcleo esencial de la relación con los animales), podamos aceptar una perspectiva histórica más segmentada y reducida del fenómeno religioso, y a una escala más manejable y comprensible para muchos; limitándola a su tercera fase del proceso (religión terciaria), como religión propiamente dicha (frente a la ritualidad de las dos fases precedentes), y basada bien en el discurso de la teología o bien en el discurso de la ateología. La legitimidad de esta propuesta viene determinada, desde mi punto de vista, por las diferentes manifestaciones, de carácter estrictamente histórico, que, originadas en la India antigua, transformaron el panorama de las manifestaciones de lo sagrado a partir de los siglos sexto y séptimo antes de nuestra era.

Así, entendidas bajo esta perspectiva segmentada y limitada al tercer estadio, las religiones vendrían a ser fenómenos históricamente recientes y perfectamente verificables, surgidos de diferentes manifestaciones de lo sagrado y provenientes, en el mejor de los casos, de la India antigua, de la espiritualidad zoroastriana y de la tradición órfico-pitagórica transmitida por el platonismo; cristalizada esta tradición en los cultos de misterio, en las doctrinas del gnosticismo cristiano, en el neoplatonismo, en el mazdeísmo residual de los sasánidas, en el judaísmo rabínico, en el cristianismo católico de la Iglesia y en la sumisión al supremo numen del islam. Casi tan reciente el descubrimiento de esta espiritualidad religiosa (segmentada y perfectamente diferenciada dentro del ámbito de lo religioso y de lo sagrado) como el constructo de la idea de Dios,[13] y, por supuesto, tan reciente como la creación de la teología, emprendida sin duda por Aristóteles y continuada su labor por el judío Filón de Alejandría.

He aquí el primer ingrediente de esta otra perspectiva (segmentada) que te ofrezco de la religión: el de la mística proveniente de la India antigua: el de la espiritualidad de origen mazdeísta y órfico-pitagórico, que, en un sentido *emic*, ofreció un sentido vital y existencial a la subjetividad socialmente organizada de grandes masas de población del imperio aqueménida persa, del mundo la Grecia clásica, del imperio romano y de los imperios arsácida, parto y sasánida… El segundo de los ingredientes puede derivarse bien de la idea de un No Dios (ateología), como ocurre en las religiones

[13] No se pueden determinar los campos de lo sagrado y de la religión desde la idea de Dios. Se trata de una creación del mundo clásico griego, cuyos primeros rasgos racionalizó Aristóteles como «motor inmóvil» y «acto puro».

dhármicas, o de la propia idea de Dios (teología), como sucede en el mazdeísmo zoroastriano o en las religiones abrahámicas. Un constructo metacósmico el de la idea de Dios creado por los filósofos griegos a partir de Jenófanes de Colofón, expuesto racionalmente por Aristóteles y Filón de Alejandría, y que no tiene nada que ver ni con los dioses mitológicos del mundo antiguo ni con el celoso dios Yahvé de las Escrituras hebreas. Y el tercer ingrediente, desde mi punto de vista, vendría determinado por el carácter institucional y social, tal y como lo determinara Émile Durkheim[14] hace ya más de un siglo en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Pues esa espiritualidad compartida (y no meramente subjetiva, como afirmaban los gnósticos y afirman hoy ciertos calvinistas y luteranos) implica necesariamente la institucionalización social y política del culto y de la liturgia, que es lo que separa el fenómeno religioso del fenómeno místico. Implica una ritualidad religiosa, continuadora de los ritos arcaicos, a través de la cual se manifiestan los mitos supervivientes y las creencias de la teología. Por este motivo, entiendo que la mera espiritualidad moderna no determina ninguna forma de religión, participen o no de la idea de Dios, si sus doctrinas no se traducen en rituales de socialización y cohesión institucional y política. Un ejemplo de espiritualidad no religiosa, que puede ser englobada dentro de los ámbitos de lo sagrado, pero no en los ámbitos de la religión, vendría ejemplarizada por el movimiento contemporáneo de la *New Age*: una mezcla de neognosticismo, de folclore neopagano y redescubrimiento de ciertas manifestaciones de la India antigua.

Por eso, desde mi punto de vista, esta perspectiva limitada de la religión, como fenómeno histórico y manifestación tardía del espíritu, debe implicar necesariamente la institucionalización social del culto (que la sitúa muy lejos del misticismo), así como la institucionalización de la común espiritualidad que lo respalda (tan reciente como el constructo de la idea de Dios, y que la sitúa lejos también de los cultos ciudadanos grecorromanos). Desde mi punto de vista, esta perspectiva histórica y segmentada de la idea de religión no apareció hasta una época muy tardía: hasta la época de los aqueménidas persas con la religión de Zoroastro; hasta el siglo segundo antes de nuestra era con las manifestaciones institucionalizadas del hinduismo;[15] hasta el siglo segundo y la aparición del judaísmo rabínico; hasta ese siglo segundo en que nació, primero, la Iglesia cristiana marcionita y luego la Iglesia católica romana; hasta el siglo tercero con la reconstrucción en Persia de la Iglesia Nacional sasánida, y hasta el siglo séptimo con la formación del islam como probable herejía del cristianismo.[16]

Los cultos de misterio orientales y gre-

[14] Émile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. *El totemismo en Australia*. Madrid, 1982.

[15] Eliseo Ferrer. *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*. Madrid, 2021. p. 217, 224.

[16] Emilio González Ferrín. *La angustia de Abraham*. *Los orígenes culturales del islam*. Córdoba, 2013. pp. 326, 356 y 369. Cf. Fernando González Muñoz. «*La conexión nestoriana*. *La visión occidental de las relaciones entre nestorianismo e islam*». Repositorio Universidade Coruña, RUC. La Coruña, 2006. pp. 123-135. Y Cándido Pozo, SJ. «*La interpretación del Islam como herejía cristiana y sus consecuencias históricas*». En Archivo Teológico Granadino nº 60. Granada, 1997. pp. 5-24.

corromanos tampoco fueron religiones propiamente dichas, a pesar de que muchas veces se les aplica esta etiqueta, porque fueron ritos secretos y muy personales, basados en revelaciones místicas de carácter subjetivo, que carecieron de transcendencia pública. De la misma forma que no podemos calificar de religión al gnosticismo cristiano, por constituir un movimiento desarticulado, moverse en el terreno de la radical subjetividad y carecer, en consecuencia, de la dimensión pública y política que sí adquirieron la Iglesia cristiana de Marción del Ponto y la Iglesia católica, apostólica y romana.

III. El inconmensurable y ante-histórico espacio de lo sagrado.

—En definitiva —remataste la faena en aquella ocasión—. ¿Ha habido sociedades sin religión?

—Sí y no —te respondo ahora—, que eso depende de la perspectiva a la que nos acoplemos antes de formular cualquier proposición. Lo que no podemos afirmar, por imposible, es que haya habido sociedades y culturas que hayan vivido al margen de lo sagrado.

Porque, como estamos viendo, una cosa es el fenómeno de la espiritualidad, otra cosa es la religión (que engloba aspectos de esa espiritualidad) y otra el fenómeno de lo sagrado (que englobaría manifestaciones religiosas y no religiosas). Como te comenté en su día, hablar de «religión», en abstracto, equivale a practicar un anacronismo respecto al pasado que no aclara nada y lo confunde todo. Así, desde la perspectiva religiosa de la propuesta que te presento en esta carta (que corrige, desde un punto de vista nominal, el esquema procesual de Bueno), ha habido muchas, muchísimas sociedades y culturas sin religión: todas aquellas que, desde los albores de los grupos de homínidos primitivos, transitaron por el globo hasta el siglo sexto antes de nuestra era con sus cultos, sus ritos, sus mitos y sus creencias. Si bien, por el contrario, te puedo asegurar también que no ha habido sociedad ni cultura alguna en la historia del mundo cuyos individuos no manifestaran tensión y expectación ante la perspectiva de los fenómenos de esas tres fases de la religión de Bueno o ante el misterio del inconmensurable espacio de lo sagrado: el campo de lo latente, inmanifestado, desconocido, inefable y oculto; pero sugerido a través de la materialidad corpórea y objetiva de los animales circundantes o de los elementos imprescindibles de la lucha por la existencia.

Y no sigo, porque con estas últimas observaciones hemos llegado a los genéricos dominios del misterio y de lo sagrado, que es lo que nos importa y lo que ha dado lugar al título y al comienzo de esta carta:

—«¿Orígenes de lo sagrado o lo sagrado de los orígenes?».

Por supuesto, me consta que estás completamente de acuerdo conmigo en que resulta perfectamente legítimo hablar de los orígenes de lo sagrado; pues es algo que hoy en día no puede incomodar ni crear malestar a ninguna mente educada en los presupuestos de la modernidad, de la razón y de la ciencia. Sin embargo, la pregunta que te formulo en la segunda parte de la oración es algo más compleja (si la situamos fuera del creacionismo religioso y la formulamos dentro de posicio-

nes positivistas y materialistas), y a la que, por derivación, me condujo nuestra conversación: ¿Podemos hablar de «lo sagrado de los orígenes» antropológicos desde perspectivas empiristas y materialistas?

Se trata de dos preguntas, la tuya (relativa a la religión) y la mía (relativa a lo sagrado) que se convirtieron en una obsesión para mí a lo largo de todo el verano de 2023, cuando había concluido mi libro *Sacrificios humanos, canibalismo y sexualidad ritual en el mundo antiguo* y me disponía a escribir el preámbulo. Este trabajo, como bien sabes, lleva por subtítulo, «Elementos para una teoría de la construcción de lo sagrado»; pues mi modesto objetivo no fue otro, en su momento, que el de aglutinar una serie de fenómenos dispersos («elementos» detallados en el título) y situarlos dentro de un proceso antropológico articulado bajo la idea de desarrollo de las manifestaciones de lo sagrado. Por supuesto, en ningún momento pretendí aventurarme en una teoría propiamente dicha de la construcción de lo sagrado.

Y como suele ser habitual en algunos de mis trabajos, yo suelo practicar una cierta doxografía con la intención de, sin agotar al lector, ofrecer diferentes contextos sobre los que sujetar mis tesis y colaborar a la interpretación del texto; y ello, como ocurre en algunas ocasiones, aunque algunas de estas exposiciones sean contrarias a mis puntos de vista y a mis propias ideas. Por supuesto, en este caso entendí que los cuatro referentes idóneos para ofrecer un sentido teórico, desde el punto de vista de lo sagrado, a los fenómenos propuestos eran (por orden de exposición) el psicologismo de Rudolf Otto, el idealismo metafísico de Mircea Eliade, el materialismo biologicista de Walter Burkert y el Materialismo Filosófico (y la antropo-zoología) de Gustavo Bueno.

Y no hace falta que te explique que, a priori, y desde un punto de vista metodológico, mis autores de prioritaria referencia eran Gustavo Bueno, de quien (como los lectores se habrán percatado) había leído y trabajado hace unos años su monumental obra *El animal divino*, y Walter Burkert, de quien había leído también su obra *La creación de lo sagrado*.[17] Autores ambos que (procuraré no resultar espeso), aun siendo próximos, provocaron en alguien como yo, que provenía en aquel tiempo del ámbito de la antropología cultural (plenamente superada por la filosofía de Bueno, he de reconocerlo hoy), una profunda desgarradura cuyos dolores mitigué con la dolorosa medicación de *El animal divino*.[18] Y me explico, para que se me entienda... Aquello de la determinación socio-biológica de lo sagrado y de la religión en Burkert (que yo traduje en su día por una suerte de determinismo biológico); y aquella antropo-zoología del Materialismo Filosófico de Bueno, en la que la noción de lo sagrado (generado por los animales en las cavernas paleolíticas) era un presupuesto anterior y ubicuo (podríamos decir) a toda la cultura humana, pro-

[17] Cf. Walter Burkert. *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. Barcelona, 2009.

[18] La primera edición fue de 1985. La segunda, de 1996. Recientemente, en 2023, apareció la última edición.

 DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

vocaron en alguien como yo, educado en el dulce materialismo de la antropología cultural, una herida mortal de la que, como digo, tardé varios años en recuperarme.

Y llegamos, de esta forma, al corazón y al núcleo del interrogante que ha dado lugar al título de mis pesquisas: ¿Podemos hablar de «lo sagrado de los orígenes» dentro del lenguaje de la ciencia, sin provocar la carcajada y la animadversión de dogmáticos académicos u ortodoxos cientifistas? Por supuesto, es una pregunta que te formulo muy sinceramente, sin florituras ni juegos de lenguaje, puesto que tanto Bueno como Burkert me tuvieron encadenado durante algunos años en este tipo de consideraciones, cuya aceptación (he de reconocerlo) implica compromisos muy por encima de lo académicamente permitido y de lo psicológicamente soportable.

Por supuesto, en el preámbulo del libro citado de 2023, y basado en mi criterio doxográfico, yo no estaba obligado a tomar ninguna postura ni determinación al respecto, pues las ciencias no se basan en cuestiones de fe ni en adhesiones inquebrantables, sino en axiomas discutibles, dialécticamente cuestionables y, a fin de cuentas, verificables. Además, el libro partía de la modesta exposición de una serie de elementos (dispersos) que supuestamente habrían contribuido al desarrollo de lo sagrado dentro del inabarcable campo de la acción humana. Por lo que mi materialismo, en el preámbulo de esta obra se limitó al ejercicio del arte de la prudencia (mera exposición de doctrinas) frente a la comprometida y altamente sugestiva propuesta del filósofo español y a las sugerencias del filólogo e historiador alemán de la religión. Para Bueno, lo sagrado (la «religión» en su lenguaje) era un fenómeno anterior a las culturas, codeterminado por el hombre en su relación con los animales (antropo-zoología y etología). Para Burkert, lo sagrado habría surgido como determinación de la socio-biología (etología), y, por ende, también anterior a toda cultura humana.

IV. Lo sagrado como producto de la antropo-zoología, de la etología y de la socio-biología.

Como digo, la sociobiología (y en parte la etología) fue la base sobre la que Walter Burkert desarrolló su concepción de lo sagrado, troquelada y resaltada sobre los referentes de la antropología cultural, a la que criticó con ferocidad y actitud perseverante, aunque no siempre con argumentos convincentes; y sobre el referente del naturalismo metafísico, que consideró un vestigio del pasado enteramente superado. Para Burkert, las religiones aparecieron en entornos culturales, sociales e históricos especiales; aunque no resulta posible explicar o encontrar la génesis de este fenómeno universal y prehistórico en ningún sistema cultural particular. La búsqueda del origen de la religión requería para él una perspectiva más general, más allá de las civilizaciones y de las culturas particulares, que debía tomar en consideración el proceso de la evolución humana dentro del proceso evolutivo más general de la vida. Es decir, lo sagrado se había originado más allá, e independientemente, de las culturas particulares, como algo previo que tenía un carácter determinante de la acción humana. Y algo que era

independiente y anterior a las culturas, descartada la idea de naturaleza, únicamente podía descansar en la biología. «En un tiempo –señalaba este autor– ese proceso fue hipostasiado como Naturaleza, y todavía podemos utilizarla como metáfora. En este sentido, el problema de las religiones implica el problema de la religión "natural". Pero los estudios culturales deben fundirse con la antropología general, que finalmente debe integrarse en la biología».[19] Al objeto de lo cual apelaba a los progresos de la biología molecular, de la genética y de la etología, muy particularmente al estudio del comportamiento de los chimpancés dentro de la familia de los homínidos.

Por su parte, Gustavo Bueno (para quien la etología, el estudio de los homínidos y, en general, del orden de los primates resultaba fundamental dentro de su sistema) propuso en su obra *El animal divino* una idea de religión no transcendente que (como en Burkert, pero con mucha más profundidad y bagaje metodológico) aparecía fundada en ideas filosóficas materialistas y se presentaba como algo previo a las culturas humanas; o que, al menos, determinaba de forma ubicua el comienzo institucional de esas culturas. Todo ello a partir de las ideas de pluralidad y discontinuidad de la materia,[20] de la idea platónica de *Symploké*[21] y de la concepción tridimensional de su «espacio antropológico».[22] Rasgos generales de la doctrina del Materialismo Filosófico de su escuela que le permitieron definir al hombre (a los hombres) como «animal institucional»[23] o como «animal religioso» o «animal divino».[24] Pues, para Bueno, el hombre no podía ser «un animal cultural» al estilo de las propuestas de Cassirer[25] porque la etología de Konrad Lorenz[26] había descubierto a mediados del siglo pasado el carácter cultural del comportamiento de los animales. De la misma forma y por la misma razón que no podía definirlo tampoco como un «animal racional» al estilo aristotélico, porque esa cultura animal descubierta por Lorenz se

[19] Op. Cit. 27.

[20] Es la hipótesis fundamental del materialismo filosófico, en la que se basa su Teoría del Cierre Categorial. Sus ideas de pluralidad y discontinuidad de la materia permiten al materialismo filosófico desvincularse de las filosofías monistas y dualistas, para hablar con propiedad de una pluralidad categorial de las ciencias que niega la ciencia única y universal.

[21] Gustavo Bueno (Symploké. https://www.fgbueno.es/med/tes/t034.htm). Este término expresa la idea de que no todo está relacionado con todo, sino que algunas cosas estas relacionadas con algunas otras, lo que permite la creación de sistemas categoriales cerrados y diferentes.

[22] Gustavo Bueno. *«Sobre el concepto de espacio antropológico»*. El Basilisco, nº 5. Oviedo, 1978. pp. 57-69. Cf. José Manuel Rodríguez Pardo. *«Espacio antropológico, gnoseología y filosofía de la religión»*. El Catoblepas. Revista crítica del presente. nº 40. Oviedo, 2005. p. 14.

[23] Gustavo Bueno. *«Ensayo para una teoría antropológica de las instituciones»*. El Basilisco. nº 37. Oviedo, 2005. p. 8.

[24] La idea de «animal divino» da título precisamente al libro más importante de G. Bueno.

[25] Se considera a Ernst Cassirer el padre de la antropología cultural, ya que presentó a la cultura como sistema de las formas simbólicas. Cf. *Las ciencias de la cultura*, México, 1972. *Antropología filosófica*, Madrid, 1983. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, 1975. O *Filosofía de las formas simbólicas*. México, 1979, 3 Vols.

[26] Cf. Konrad Lorenz. *Fundamentos de la etología. Estudio comparado de las conductas*. Barcelona, 2000.

 DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

conducía por criterios raciomorfos, cuando no por pautas enteramente racionales. Por lo que su «antropo-zoología» de la religión, como me atrevo a definirla, encontró su núcleo y su fundamento originario en el Paleolítico Medio, en la relación de los númenes corpóreos animales con individuos del género «homo» en transición a la consideración específica de «sapiens». Este fue uno de los fundamentos, para Bueno, de las instituciones culturales y de las ideas genésicas en torno a lo sagrado y a la religión: una construcción «humana» desarrollada a través de un largo proceso de milenios que dividió, como ya hemos visto, en el curso de tres estadios generales (religión primaria, determinada por la relación de los hombres con los númenes animales; religión secundaria o mitológica, y religión terciaria o teológica). Todo lo cual definió, según Bueno, el rasgo más característico de los hombres, conformados por unas instituciones de base que nos constituyeron como «animales divinos» o «animales religiosos» antes del comienzo de la historia.

Digamos brevemente, y para entendernos, que Bueno llevó a cabo en «lo religioso» una suerte de darwinismo que invirtió los postulados de la revelación sobrenatural de la teología de las religiones superiores (zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam) para conducirlos al terreno nuclear de los númenes animales de la zoología, contemplados desde la perspectiva de los hombres de las cavernas y en continua relación recíproca. De igual manera, invirtió los términos del creacionismo, del culturalismo y de los materialismos monistas y dualistas, para conducir la antropología a una suerte de «antropozoología» donde los hombres se presentaban como «animales religiosos» creadores de instituciones culturales («estromas»), a partir de las cuales se generaban la racionalidad y el lenguaje, los mitos, los relatos, los símbolos, los estereotipos y los significados culturales.

No en vano, aún hoy, tras cuarenta años de la publicación de la primera edición de *El Animal divino* (1985), resulta realmente sorprendente la afirmación de Bueno en este sentido innovador, atrevidamente provocador y, al mismo tiempo, rupturista y perturbador, muy difícilmente asimilable todavía por las ideologías dominantes y por la mayoría de los mandarines y poderes del funcionariado académico y «cultural»: «La antropología general —señalaba—, si es científica, no es propiamente antropología (en el sentido de la antropología cultural, del materialismo histórico o de la antropología filosófica), sino zoología, solamente que aplicada al hombre, según su estructura individual. [...] Es decir, el análisis científico de las especificaciones intragenéricas del *Genus homo* no nos introduce en el terreno de la antropología estricta, sino en el terreno de la zoología, en su especificación de antropología física».[27]

Aquí te dejo, Jorge, estos aciagos barruntos y poco comunes reflexiones.

Espero haber respondido definitivamente a tu pregunta.

❑ **Eliseo Ferrer**

[27] G. Bueno. *El animal divino*. 56.

Jorge Liberati

Respuesta a la Carta abierta de **Eliseo Ferrer**.
Sobre el abismo que separa ambas propuestas.

«¿Orígenes de lo sagrado o lo sagrado de los orígenes?»



Estimado Eliseo:

Para comportarme como tú lo has hecho, de la manera más franca respecto a tus convicciones filosóficas y religiosas, también yo quisiera abrirme sinceramente desde el mismo punto de vista con el fin de facilitar la comprensión de lo que diré a continuación. No soy el mejor destinatario de esta preciosa convocatoria a la reflexión, aunque me siento privilegiado por ello pues resulta un gran honor para mí. Y desde ya confieso que no sé si podré honrarla intelectualmente como desearía. De todos modos, y como ya está escrita, me merece la mayor atención, una lectura minuciosa y, principalmente, el recibimiento fraterno desde mi ángulo filosófico y desde una vaga religiosidad que me caracteriza y que desearía tener más firme, aunque nunca no me ha sido posible. Reitero, una religiosidad que desearía poseer y que no poseo como quisiera, es decir, una religiosidad en torno a Dios, al que nunca he encontrado.

Veamos lo que pienso, estimado Eliseo.

Primero, decirte que no creo que seamos lo propiamente que creemos ser en el estado en que pensamos. No te sorprendas por esta primera oración que parece rebuscada y pesimista y que, como verás, no es ni una cosa ni la otra. Sólo pensamos en acto, en el momento, en el presente histórico, pues no pensamos fuera del tiempo en que nos reconocemos como seres vivos y conscientes. Creo este supuesto válido para todos mis semejantes y en tanto condición a tener en cuenta cuando reflexionamos acerca de los hechos del pasado que nos conciernen y de los hechos del pasado que no nos conciernen en lo personal. Creo que somos *en tanto realizadores de lo que somos*, no una acumulación de lo dado biológicamente, acción neural y experiencia concreta –que modela la formación de la persona. En cambio, creo

 DOI: 10.6084/m9.figshare.26504014

que somos el mismísimo producto de lo que hacemos con esa tríada en parte recibida desde que venimos al mundo y en parte generada ante la necesidad de responder a los requerimientos de la supervivencia y al afán de pasar del estado de simple supervivencia de los homínidos al de una vida realizada en plenitud, menos determinada y más liberal en el hacer. Y si no somos lo que hacemos, somos aquello a lo que nos impelen, pues no hay otra alternativa.

Somos, pues, lo vivido en cualquier etapa o instante de la vida, no un resultado sino el fenómeno humano en su cabalidad y en su completud. Así ha sido desde siempre, creo yo, desde el Neolítico, salvando las apariencias y yendo directamente a la esencia del asunto. Porque me interesa más la esencia que lo físico y lo psíquico, es decir, el fundamento, lo que quizá no esté más allá ni por aquí oculto, sino ante los ojos cuya potencialidad no alcanza a descubrir. Ya ves, por esto, que no me aparto de la metafísica, porque cualquier intento de hablar de lo que nos pasa, de lo que somos, de lo que queremos o no queremos, es hablar de lo subjetivo, y hablar de lo subjetivo es colocarse en el punto de vista de una metafísica y aun de una ontología del espíritu. Hasta ahora las neurociencias no han logrado desprender los campos de la subjetividad de los de la objetividad, la mente del cerebro, el cuerpo del espíritu, por lo que me permito disquisiciones, especulaciones, hipótesis de todo tipo. Y, por otra parte, el discurso actual de las ciencias fácticas y experimentales y de las hipotético-deductivas caen una y otra vez en ellas, porque no tienen otra salida, desde Bacon y Newton hasta Popper y Einstein. No encuentro mayor diferencia de peso, es decir, diferencia en el fundamento, ni en lo *físico* ni en lo *ontológico*. La más famosa ecuación de la física contemporánea, la de la relatividad, no contiene respuesta a ningún *qué* y sólo muestra un orden cuantificable de proporciones (me parece maravilloso, no creas por favor que desprecio esto). Allí hay tanta metafísica como en las mónadas de Leibniz o en la teoría Gaia de Lovelock. Pero ¿por qué te digo esto?

Porque para atender tu carta debo apelar a lo que somos, a lo que hemos sido, a lo que fueron todos los humanos desde el mismísimo momento en que empezaron a ser como fueron y como todavía son, en función de cierto fenómeno físico-químico que a poco pudo convertirse en un hecho biológico y vital. Te lo digo como respuesta a lo que más me ha impactado en tu carta: *lo sagrado de los orígenes*. Esto es muy importante y me complace decirte que la simple expresión se conecta intrínsecamente con lo que vengo diciéndote respecto a la condición humana que se imprime en el *hacernos la vida* y no sólo en recibirla como viene para luego ponerla en marcha como podamos. Es sagrado el origen de lo que somos porque no podría ser de otra manera desde que eso que realmente somos, lo que respecta a lo que hacemos por nuestra cuenta y a partir de lo dado inevitablemente, y sin confundir planos mórficos y planos lisológicos, como bien quieres evitar tú, es lo basilar de la existencia y del ente en tanto ente. Es lo inevitable o, como dirán los románticos, lo libre, indeterminado e

indeterminable, independiente de cualquier alteridad o agente extraño: a esto se puede llamar "lo sagrado" y para algunos "lo absoluto".

Lo sagrado, como decía Heidegger, no es tal por ser divino, sino que lo divino es divino por ser sagrado. O, según el mismo Durkheim por ti citado, aquello que es sacrilegio o es santidad, fuera o dentro del campo religioso: eso es lo sagrado. Porque, ante lo conveniente y lo inconveniente para la vida, lo que habitualmente se entiende como el bien y el mal, se responde con la incertidumbre, con la vacilación ante dos o más posibilidades a elegir. Y de esa incertidumbre se desprende la fe, ligada a una religión o no. En otras palabras, hay anti vida o hay pro vida, desde que el humano tiene como designio lo que sólo le conviene –en un sentido amplio del concepto *conveniencia*, sentido que quedará en el debe de mi presente exposición.

El hombre, pues, va a creer en algo que no es él mismo o generado por él mismo: va a proyectarse en una dimensión metafísica. Esto no quiere decir, como quiere decir para mucha filosofía y para la teología, una dimensión sobrehumana y divina, sino una dimensión libre de toda dependencia, incondicionada, absoluta en el sentido de *subsistente por sí misma*, y que algunos teólogos han dejado bien en el llano inteligible y compartible. Es entonces que la metafísica encuentra –o reencuentra– su puesto en la filosofía actual. Si se tiene en cuenta que la subjetividad no consiste sólo en lo interno y cerrado del yo, en el reflejo de sí misma, desde que está conectada con la experiencia concreta –los sentimientos, las emociones, la moral y los valores– como lo está la más radical de las objetividades, se advierte el porqué de la religiosidad en sentido lato. Pero ¿por qué es preciso *creer* en algo que no sea el mismo objeto de la creencia? ¿Por qué el objeto fundado fuera del sujeto? No lo sé, pero sé que siempre se cree en algo que no es la misma creencia, en todas las épocas de la historia. Siempre se cree en algo externo a sí, ajeno a las condicionantes del entorno vital, pues la condición humana pasa por el inevitable afán de liberación (de todo, hasta de la misma vida para algunos); pasa por la pasión, por el fervor de fijar el propio destino y por despojarse del que parece contrario, aunque nunca se logre –la lucha contra el destino de los trágicos griegos.

Segundo, estoy de acuerdo en que hay religión por un lado y mitos y cultos por otro, y me pliego a esta diferenciación crucial que tú haces y que me parece fundamental. Compruebas que se mete todo en un mismo saco y que se deriva de ello el interés por los orígenes de lo sagrado cuando lo sagrado está en los orígenes, se diría limpito y sonante como una campana, libre de las concepciones de lo sagrado de los tratadistas evangélicos y escritores cristianos. Esto ocurre porque se ata el estudio de los orígenes al paso del tiempo, lo que no parece conducente.

Se deduce lo sagrado de lo cronológico, de si antes estuvo esto o aquello o si influye o no influye, si hay una disposición previa, una necesidad, una inducción interna o externa. Si lo sagrado es un impulso espontáneo o un gesto

recursivo, un condición natural o cultural, si responde o no a una interposición en el curso temporal de la vida. Pero, como sabemos, no vale el tiempo como no le valió a Darwin en su presentación de la evolución natural, y que vale lo que hemos hecho con la vida, en todos los períodos y fases de la prehistoria y de la historia. Vale, se diría, lo que el humano ha hecho con el tiempo, consigo mismo en su desempeño vital y contando con un equipaje a medio preparar y en su enfrentamiento con lo adverso a través del cual tuvo que convertir lo adverso en favorable. Y en ese empeño de hacer algo con el tiempo se han generado antropo-zoologías, mitos, teofanías y teodiceas de las que me hablas. Pero me pregunto si se trata de algo primitivo, del pasado como se dice, porque ¿acaso no existen teofanías en el día de hoy, acaso están superados los ritos, las religiones encubiertas, los credos y los ritos e incluso los "sacrificios" que se ofrecen a "divinidades" cualesquiera?

Hay, Eliseo, y quizá Bueno no estaría de acuerdo en esto, una *dialéctica de la conveniencia* que hay que considerar, pero no como juego de contrarios u opuestos sino como un *juego de desigualdades* imprescindible en la constelación de las aspiraciones: de los quereres, de los afanes, de la voluntad y especialmente de la esperanza blochiana. Una dialéctica a la manera de Croce, una *dialéctica de los distintos* más que de los contrarios, como observó Arturo Ardao en un texto de *Espacio e inteligencia*. Pues en todas las épocas y en todas las personas, consciente o inconscientemente, se debate lo sagrado y lo profano, lo espiritual inmanente y lo espiritual trascendente, aunque el dogma no permita reconocerlo o la ceguera no deje percibirlo. Hay una dualidad freudiana que subyace a todo dualismo metafísico y que adivino cuando salgo a la calle y me cruzo con una especie de fantasmas reales que no se sabe si caminan sobre la tierra o sobre las nubes y que, si llegan a posar sus ojos sobre los tuyos, recibes reflejos de una nada líquida o gaseosa (y que quizá reflejan también los míos).

Una licuefacción o delicuescencia de la sustancia del mundo, que los positivismos y materialismos que tú respetas y defiendes (yo también los respeto) se niegan a aceptar como una transformación más de la materia o de la energía. He ahí el principio inicial de los idealismos objetivos en que general e irremediablemente desembocan los intentos por congraciar las dos grandes pulsiones del espíritu humano, el de la experiencia concreta y el de la experiencia emocional o abstracta. Hay que trasladar esta dicotomía al problema de lo sagrado contrapuesto al de lo religioso, como tú haces. Pero, no me parece posible, y no digo necesario, romper la alegoría de la cristiandad, el sueño de una sacralidad innata, por encima de los orígenes, la que en el paso largo de los siglos los cristianos han hecho suya.

Es preciso que se sepa de dónde viene, lo que has hecho tú para bien de la verdad histórica, pero no bregar porque ellos dejen de soñar con su sueño, sueño cuyo valor de base –o valor absoluto– no puedo negar aun al considerar la pesada carga histórica a favor del engaño. Por otra parte, en tu obra no encuentro nada proselitista en contra del cristianismo, aun

de los Evangelios y de Cristo, sino sólo el esclarecimiento de los orígenes de la tradición legendaria, lo que de mi parte no merece objeción alguna. Sólo le has hecho honor a la ciencia, no como contradicción sino como rectificación.

En este sentido creo que los tres estadios de Gustavo Bueno, los estados de religión primaria, secundaria y terciaria (animalismo, mitología y metafísica), si bien él los caracteriza en el tiempo, yo creo que están en todo ser humano ya ido o presente. Pero no desplegados en el tiempo histórico personal sino en todo presente, en todo estado consciente y subconsciente, pues en todas las personas subsisten los tres ingredientes de acuerdo a modalidades que cada uno materializa de alguna manera (ideales, costumbres, ritos domésticos, creencias).

Sólo porque no creo que respondan a un *proceso* por el cual el espíritu evoluciona para bien o para mal, en un sentido de mejoramiento o de recaída, sino porque la mente acomoda lo práctico a lo espiritual como puede, de acuerdo al hecho flagrante y quizá indiscutible según el cual nos regimos por una transformación permanente de lo que hay y de lo que somos, y aunque en algunos el cambio se efectúe lenta e imperceptiblemente y en otros no se efectúe. Porque, así como la vida y sus impulsores inmanentes se transforman –que no sabemos si evolucionan en el sentido del progreso– de acuerdo a las posibilidades del entorno y del dintorno, también la imaginación adecua sus configuraciones a los destellos de los descubrimientos, de las novedades, de los misterios revelados, de los efectos de los cataclismos y de la misma transformación que los humanos provocan sobre la tierra: es decir, de la ampliación del saber y del conocimiento así como de las derivaciones empíricas de la cultura. Y cada uno responde a su manera, todos en base a lo que han podido recoger en la experiencia de vida sin que en ello deje de influir los aprendizajes, las enseñanzas obtenidas de terceros, etcétera. Interviene también el olvido, la desaparición de las enseñanzas obtenidas en la experiencia que obliga a volver sobre lo mismo, a la invención de símbolos en los que se exterioriza la confianza perdida.

De manera que Gustavo Buenos no se equivocaba, de acuerdo a lo que me parece, en *objetivar* la religión, en encontrar la relación de ese "cuerpo envolvente de hombres, intereses, elementos materiales, símbolos, ritos y discursos narrativos", como tú dices, e incluso en relacionar, como tú haces, la religión terciaria con la teología. Además, me parece oportuna tu consideración de las religiones como "fenómenos históricamente recientes y perfectamente verificables, surgidos de diferentes manifestaciones de lo sagrado y provenientes, en el mejor de los casos, de la India antigua, de la espiritualidad zoroastriana y de la tradición órfico-pitagórica transmitida por el platonismo" y de lo que sigue en tu erudita contabilización historiográfica y cualificación antropológica, que considero admirable.

Y, **tercero**, respondemos ante los diversos grados de adversidad mediante un recurso de acción reflexiva generado a

partir de las diferentes e innumerables circunstancias de las que se consiguen resultados convenientes o inconvenientes. Este recurso permite incorporar habilidades que permanecen en potencia o como función que actúa siempre, aun cuando no se enfrenten problemas, y que se activa ante los obstáculos y problema sean del grado de complejidad de que se trate. De la interacción entre el querer y el hacer surge la energía la que alimenta la inteligencia, entendida como la propensión o tendencia hacia lo que confiamos. Ese recurso es la principal fuente de creatividad individual humana, que se deriva a lo social por filtración imitativa o contagio y que luego adquiere forma propia y se refuerza por la obra cuantificacional de la socialización.

El ser individual se forma en base a la experiencia de vida, a la cual añade toda clase de modalidades de aprendizaje, perfeccionamiento a partir de la repetición y del ensayo y error. Dispone de un doble principio que en la realidad de la personalidad es sólo uno. Por un lado, el principio social, que en su individualidad lo constriñe y a la vez lo desarrolla, que constituye su fundamento, pues sin él resultaría una individualidad aislada e infértil destinada a desaparecer. Por otro lado, la configuración interna de su relacionamiento externo, la transmutación de la experiencia por la cual se ajusta el desempeño intelectual y la conducta respecto a las particularidades dinámicas del entorno, ajuste que prepara para la vida. Se conjuga, pues, lo que está en el fundamento y lo que se procesa en el entendimiento y la acción.

¡Qué sorpresa sería desentendernos de este componente espiritual que se expande hacia lo externo y hacia las alturas y no hacia lo interno, como acostumbra desenvolverse la subjetividad! Porque ya se conoce el bajo, y sólo se encuentra lo desconocido en las alturas, en el más allá del cielo, en lo trascendente. ¿Qué es lo trascendente sino lo contrario al polvo, a lo que pisamos, a la tierra? Y el agua y el aire, ¿qué nos pueden ofrecer que no sea su fragilidad, su evaporación, su transparencia inconsistente? Aquí funciona la dialéctica hegeliana, la de los contrarios o al menos la de los polos que se suponen positivos. Sólo queda lo que está por encima de la capital del ser, del capitolio del ente, por arriba de la cabeza humana, símbolo de la inteligencia. Y lo que aparece por arriba es el espacio que no parece encontrar límites, el espacio infinito. Y lo infinito es lo que queremos atrapar como si se tratara de una presa, de una paloma que nos promete la paz, el descanso definitivo, pero en vida. Es, en definitiva, lo religioso, aun en el caso de que no se trate de la religión.

Me convences de que la religión resulta una "manifestación tardía del espíritu", y me parece que resulta de la formalización final del culto, en una perspectiva temporal y sucesiva de los sentimientos fundamentales y no ocasionales. Esto es, Zoroastro, el hinduismo, el judaísmo rabínico, en fin, los antecedentes históricos del cristianismo que nos presentas en tu formidable incursión histórico-antropológica, y nos asisten para comprender los términos del problema en *Sacrificio y drama del Rey Sagrado*. No hay religión, pero, creo yo, hay religiosidad, un sentimiento que

merecería otra denominación fundada en otra etimología, porque mueve a confusión.

Una cosa es sentimiento religioso, otra es pulsión de religiosidad, entendiendo freudianamente por *pulsión* el contacto límite entre lo psíquico y lo somático, el término que se refiere al fundamento de lo ejecutivamente mental o de lo mental como activo fisiológico en potencia, que no es lo mismo que fenómeno psíquico puro. Pulsión es, como el amor, como la libertad, como la esperanza, una fuerza inherente a la condición humana, o a la naturaleza humana, quizá lo propio de toda animalidad, que es pronto a ejecutarse en la experiencia.

Esto es, a mi parecer, lo que funciona en el hombre histórico y que se desplaza de la simple creencia o de la simple constelación cognitiva, cosmovisión o visión del mundo, o como quiera llamarse, a una visión o supervisión en el sentido de hiper visión del mundo y de la vida en la persona de que se trate.

De modo que, para contestar tu pregunta sobre si podemos hablar de "lo sagrado de los orígenes" en el lenguaje de la ciencia, te digo que ¡por supuesto! Lo sagrado está en todo, en mi lenguaje y en el tuyo, en mis cosas, en el cajón de mi escritorio, en asuntos que cuido desde que me conozco como de extrema sensibilidad y valor al menos para mí. ¿Cómo no va a estar en el lenguaje de la ciencia? Está también en la filosofía, en las humanidades, en el arte. Pero, para ir al núcleo de tu pregunta, te diré que encuentro lo sagrado, como me dices que encuentran Bueno y Burkert, no sólo en tanto condición anterior a todo direccionamiento de la conciencia hacia lo no condicionado, sino en tanto algo más (porque no me parece adecuado apelar a lo anterior o a lo posterior para valorar estos asuntos). Encuentro en lo sagrado el fundamento de la vida corriente y cotidiana, como si se tratara de una nube de provocaciones, sugerencias, invitaciones, desafíos que colman en diferentes escalas de importancia la vida de todas las personas. Lo sagrado conduce a la larga o a la corta a la depuración del espíritu o a su envilecimiento. En aquella religión en que las creencias funcionan como sistema cerrado anida y asecha esta nube a veces sombría y a veces luminosa.

Por lo que encuentro propicia tu inquietud inicial acerca de si la cuestión radica en invertir el orden de las proposiciones, a saber, si no se trataría de considerar lo "sagrado de los orígenes". En tal caso, y con ajuste a tu citado Konrad Lorenz, me inclino por la combinación de ingredientes racionales y no racionales, y estimo lo sagrado como hecho concreto en la "fulguración", que no nace de ninguna magia sino de la historia vicisitudinaria del individuo. El fenómeno tiene su origen en la experiencia, y no produce resultados acumulables mnemotécnicos sino improntas que gobiernan las idoneidades funcionales y la voluntad y configuran los rasgos típicos de los impulsos y las conductas.

Estimado, tu carta me ha abrumado, pero salgo de ella con la esperanza de estar a la altura de una respuesta que al menos no te defraude, y que afirme mi admiración por tu trabajo.

Con un afectuoso abrazo:

❑ **Jorge Liberati**